



Sticker, M. (2016). Die Ansprüche der Theorie und Praxis in der Nikomachischen Ethik. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 70(3), 380-99.

Peer reviewed version

License (if available):
Unspecified

[Link to publication record in Explore Bristol Research](#)
PDF-document

This is the accepted author manuscript (AAM). The final published version (version of record) is available online via Vittorio Klostermann at <https://doi.org/10.3196/004433016819567373> . Please refer to any applicable terms of use of the publisher.

University of Bristol - Explore Bristol Research

General rights

This document is made available in accordance with publisher policies. Please cite only the published version using the reference above. Full terms of use are available:
<http://www.bristol.ac.uk/red/research-policy/pure/user-guides/ebr-terms/>

I discuss the relation between theoretical and practical activity in the Nicomachean Ethics. It seems that according to EN X it is rational for humans to contemplate as much as they can – even to the detriment of practical claims, such as to save one's neighbour from a burning building. I argue that not saving one's neighbour, when one easily could have done so, exhibits a theoretical not only a practical deficit. This shows that, according to Aristotle, fully virtuous agents can be rationally motivated to interrupt contemplation and perform basic moral deeds, such as saving their neighbours. Agents who fail to perform these deeds are deficient, according to the standards of theory.

Ich diskutiere das Verhältnis zwischen theoretischer und praktischer Betätigung in der Nikomachischen Ethik. Es scheint, dass es nach EN X rational ist für Menschen, sich so viel wie möglich der theoretischen Betrachtung zu widmen – selbst wenn dies zu Lasten praktischer Ansprüche wie etwa dem Retten des Nachbarn aus einem brennenden Gebäude geht. Ich argumentiere, dass es ein theoretisches nicht nur ein praktisches Defizit aufzeigt, wenn man Handlungen wie das Retten eines anderen Akteurs unterlässt, obwohl man dies ohne größere Gefahr hätte tun können. Dies zeigt, dass nach Aristoteles der tugendhafte Akteur vernünftigerweise motiviert sein kann, grundlegende moralische Handlungen wie das Retten des Nachbarn auszuführen. Akteure, die solche Handlungen unterlassen, sind nach den Standards der Theorie defizitär.

Die Ansprüche der Theorie und Praxis in der *Nikomachischen Ethik*¹

Martin Sticker

Dr. (St Andrews)

Wissenschaftlicher Mitarbeiter, Georg-August-Universität Göttingen

Georg-August-Universität Göttingen

Philosophisches Seminar

Humboldtallee 19 (Eingang A)

D-37073 Göttingen

Tel.: 05513933694

Email: martin.sticker@phil.uni-goettingen.de

¹ Der Dank des Autors für Anregungen und produktives Feedback gilt Christoph Horn, Sarah Broadie, Anna Schriefl, Simon Weber, Ignasi Llobera Trias, Marcel van Ackeren, einem anonymen Gutachter der *Zeitschrift für philosophische Forschung* und den Studierenden in meinem 2015 Seminar zur *Nikomachischen Ethik* in Göttingen.

Gegenstand der vorliegenden Abhandlung ist die Frage wie es laut der *Nikomachischen Ethik* für tugendhafte Akteure vernünftig sein kann praktische Tugenden auszuüben, obwohl die höchste menschliche Betätigung in der Kontemplation besteht. Kathleen Wilkes (1980, 351) bringt dieses Problem auf den Punkt, wenn sie feststellt, dass „[t]he activity of theoria has no built-in limit, as do other activities [...] The ‘philosophical’ life ultimately denies all value to the ‘political’ one“. Troels Engberg-Pedersen (1983, 95) bezeichnet es als die schwerste Frage einer Untersuchung der Aristotelischen *eudaimonia* Konzeption, wie Aristoteles Ansichten bezüglich des besten Lebens mit der Vorstellung einer autonomen Sphäre der Moral zu vereinbaren sind.²

Ich werde zunächst anhand des *ergon*-Arguments zeigen, dass der Inhalt der *eudaimonia*³ allein in der Ausübung praktischer sowie theoretischer Tugenden bestehen kann und alle anderen Güter nicht selbst Inhalte der *eudaimonia* darstellen (1). In Buch X der EN nimmt Aristoteles dann explizit eine Hierarchisierung der Inhalte der *eudaimonia* vor und spricht der Ausübung der theoretischen Tugend einen Vorrang vor der Ausübung der praktischen Tugenden zu. Dies führt zu dem Problem, dass tugendhafte Akteure scheinbar nicht vernünftigerweise motiviert sein können, Ansprüchen der Praxis Folge zu leisten, wenn sie anstatt dessen auch Theorie betreiben könnten (2). Ich argumentiere, dass Praxis auch unter einem Primat der Theorie betrieben werden muss, da der Kontemplierende, wenn er seine Kontemplation *konsequent* betreibt, auch praktischen Anforderungen gerecht werden muss (3).

Meine Abhandlung berührt zwei kontroverse Debatten. Erstens die von Hardie (1965 und 1968, bes. Kap.2 und 16) aufgeworfene Frage, ob das Konzept der *eudaimonia* in der *Nikomachischen Ethik* dominant oder inklusiv zu verstehen sei. Unter Rückgriff auf eine Unterscheidung von Ackrill (1980, 17) möchte ich im Folgenden eine schwach dominante Interpretation der *eudaimonia* zu Grunde legen. Diese behauptet (i), dass die *eudaimonia* nicht nur von einem einzelnen Gut gebildet

² Van Ackeren (2003, 60) weist zu Recht darauf hin, dass wenn das Ideal der *Nikomachischen Ethik* das wäre, was ich einen ‚tugendhaften Amoralismus‘ nenne, dann stünde dies in eklatanter Spannung dazu, dass „über mehr als neun Bücher hinweg die ethischen Tugenden Hauptbestandteil der Untersuchung waren“. Zu dem Konflikt zwischen Theorie und Praxis vgl. auch Kenny (1965/6), Ackrill (1980, 32), Cooper (1986, 155-177).

³ Da die Übersetzung des Begriffs „*eudaimonia*“ notorisch kontrovers ist, werde ich den Begriff unübersetzt lassen.

wird und dass sie (ii) eine interne Hierarchie hat. Dabei soll (i) anhand des *ergon*-Argumentes und (ii) anhand von Buch X belegt werden. Die schwach dominante Interpretation hat neben ihrer textlichen Evidenz den Vorzug, dass sie diejenige Interpretation zu sein scheint, auf die sich die meisten – wenn auch nicht alle – Interpreten in der ein oder anderen Weise einigen können.⁴ Sie eignet sich daher als Hintergrund für eine Abhandlung, welche nicht die Inklusivität/Exklusivität der *eudaimonia* selbst, sondern das Verhältnis von Theorie und Praxis diskutiert. Bestritten werden kann diese Interpretation lediglich von jenen, die entweder die Überlegenheit der Theorie gegenüber der Praxis leugnen (vgl. dagegen meine Sektion 2.1) oder aber von monistischen Interpretationen, welche die Theorie für den alleinigen Bestandteil der *eudaimonia* halten (vgl. dagegen meine Sektion 2.2).

Zweitens die Debatte, ob die Idealfigur der *Nikomachischen Ethik* eine egoistische bzw. amoralistische ist.⁵ Ich werde mich im Folgenden darauf konzentrieren, wie Aristoteles das Ausüben praktischer Tugenden trotz eines Primats der Theorie motivieren kann. Damit ist noch keine Entscheidung in der Frage um Egoismus/Altruismus getroffen bzw. ob Tugenden letztendlich nur um willen der *eigenen eudaimonia* ausgeübt werden. Ich will lediglich zeigen, dass praktische Tugenden nicht durch konfligierende Ansprüche der Theorie unterminiert werden müssen. Ich werde im Folgenden vom „Amoralisten“, nicht vom „Egoisten“ sprechen, da mich interessiert, ob und wann Ansprüche der Praxis – seien diese letztlich in Egoismus oder Altruismus gegründet – diejenigen der Theorie überwiegen können.⁶

1. Der Inhalt der *eudaimonia*

⁴ Siehe etwa Kenny (1978, Kap.7), Kraut (1989). Für eine Kritik dieser Position siehe Lears (2004) monistische Glückskonzeption.

⁵ Kraut (1989) liefert die m.E. elaborierteste Diskussion dieses Problems.

⁶ Der Begriff „Moral“ darf hier nicht anachronistisch verstanden werden im Sinne von neuzeitlichen Theorien in welchen Pflichten von einem unparteiischen Standpunkt oder unabhängig von den Neigungen des Akteurs etabliert werden. Ich meine mit „Moral“ lediglich dass es manchmal angebracht ist das eigene Gut um des Gutes anderer willens zurückzustellen ohne das klar ersichtlich ist, dass dies auf lange Sicht dem eigenen Gut zuträglich ist. Diesem Gedanken liegt nicht notwendigerweise ein Maximierungsgebot, oder unparteiische, globale Verpflichtungen gegenüber der gesamten Menschheit, etc. zu Grunde

Aristoteles beginnt in EN I.1 mit einem abstrakten Begriff des obersten Gutes als des Ziels jeder vernünftigen Handlung. In EN I.5 liefert er mit der Selbstzweckhaftigkeit im höchsten Maße sowie der Selbstgenügsamkeit zwei Kriterien, die etwas erfüllen muss, um als dieses oberste Gut bezeichnet werden zu können. Diese beiden Kriterien werden nur von einem einzigen Gegenstand erfüllt: der *eudaimonia*. In I.6 bestimmt Aristoteles mittels des *ergon*-Argumentes, welche Güter *eudaimonia* versprechen. In den Büchern II-VI werden diese Inhalte dann näher untersucht. Zuletzt klärt Aristoteles ab X.6 das Verhältnis der verschiedenen Inhalte der *eudaimonia* zueinander.

Im *ergon*-Argument geht Aristoteles davon aus, dass all das, was ein *ergon* hat, in der guten Verwirklichung dieses *ergons* seine *eudaimonia* findet. Das *ergon* des Menschen besteht in vernünftiger oder der Vernunft nicht entbehrender Betätigung der Seele und zwar ein gesamtes Leben – oder eine angemessen große Zeitspanne – hindurch (vgl. EN I.6 1098a15-20). Die *eudaimonia* des Menschen besteht daher in einer tugendhaften Betätigung⁷ des vernünftigen Seelenteils. Damit scheidet ein Leben, welches sich Lust zum höchsten Ziel erklärt hat, aus. Nichtsdestotrotz wird tugendhafte Betätigung von Lust begleitet (vgl. EN X.4 1174a4-8). Des Weiteren scheiden äußere und leibliche Güter als Bestandteile der *eudaimonia* aus (vgl. auch EN I.8 1098b18f.)⁸, wobei diese aber als *conditio sine qua non* der *eudaimonia* immer noch von Bedeutung sind.⁹

Das *ergon*-Argument hat breite und anhaltende Diskussionen ausgelöst. Inklusivisten weisen darauf hin, dass der Mensch mit den Tieren die unvernünftigen und mit den Göttern die theoretischen Betätigungen teilt. Eigentümlich seien ihm daher allein die praktischen Tugenden, diese stellen sein

⁷ Das Missverständnis, dass „Betätigung“ hier einseitig als „Betätigung praktischer Tugenden“ verstanden werden könnte, räumt Aristoteles explizit in Pol. VII.3 1325a16-20 aus, wo er sagt, dass auch das Betreiben der Theorie eine Form der *Tätigkeit* sei. Vgl. auch EN X.8 1178b21f. und Sektion 2.1(i) in der vorliegenden Abhandlung.

⁸ Zur Frage der Bedeutung der äußeren Güter vgl. auch EN I.9 1099b1-8, I.11, VII.14 1153b17-25, Rhetorik I.5f. sowie Broadie (1991, 53f.) und Kenny (1992, 40). Aristoteles unterscheidet nicht in jedem Falle klar, was Voraussetzungen der *eudaimonia* (äußere Güter), was ihre Inhalte (tugendhafte Betätigung) und was mit ihr einhergehende Güter (Lust und Freundschaft) sind.

⁹ In dieser Hinsicht ist eine Unterscheidung zwischen „Bedingung für x“ und „Bestandteil von x“, welche Aristoteles in der *Politik* trifft, von großer Bedeutung (Pol VII.8 1328a23-36).

eigentliches *ergon* dar.¹⁰ Diese Lesart übersieht jedoch, die paradoxe Rolle, die dem Menschen von Aristoteles in EN X.7f. zugewiesen wird: Das Wesen des Menschen besteht darin, besser zu sein, als er als Mensch ist, und nach dem zu streben, was ihn an Vermögen und Wert überragt (vgl. EN X.7 1177b33-78a1f.).¹¹ Das den Menschen Auszeichnende besteht darin, sich auch mit Dingen befassen zu können, welche die Vollzüge des Alltags überschreiten, da sie nicht Gegenstand praktischer Erwägungen, sondern unveränderlich sind oder keine Anbindung an die Alltagswirklichkeit haben (vgl. Nagel 1980, 13). Diese Befähigung des Transzendierens des Alltäglichen scheint den Menschen vor allem anderen auszuzeichnen – selbst vor den Göttern, denn diese haben keinen Alltag in dem Sinne, in welchem wir dieses Konzept für Menschen verwenden, und Götter können daher nicht ihren Alltag durch die Theorie überschreiten. Demnach ist dem Menschen seine Mischung aus Befähigung zur Theorie und der Notwendigkeit auch anderes als Theorie zu betreiben eigentümlich; und in der guten Ausübung eben jener beiden Aspekte seiner Existenz findet er laut *ergon*-Argument seine *eudaimonia*. Ich werde auf diesen Gedanken am Ende meiner Ausführungen zurückkommen.

Gegen eine inklusivistische Lesart des *ergon*-Argumentes spricht zudem, dass Aristoteles unmittelbar im Anschluss an dieses Argument behauptet, dass *eudaimonia* – wenn es mehrere Tugenden gäbe – die Betätigung der besten (*aristên*) und vollkommensten (*teleiotatên*) sei (vgl. EN I.6 1098a18). Dies scheint zunächst eine dominante Lesart nahe zu legen.¹² Ackrill (1980, 27-9) wendet dagegen jedoch zwei wichtige Punkte ein:

(i) Das *ergon*-Argument selbst legt an keiner Stelle nahe, dass die Tugenden hierarchisiert werden müssten, weswegen der Zusatz von Aristoteles unbegründet sei.

¹⁰ Vgl. Ackrill (1980, 27), Wilkes (1980, 347), Bostock (2000, 210f.). Ebenfalls inklusivistisch – jedoch mit etwas anderem Hintergrund – liest Irwin (1980, 49) das *ergon*-Argument.

¹¹ Vgl. zudem EN IX.4 1166a16-24, X.7 1178a5-7 und IX.8 1168b34-1169a1, wo Aristoteles nahe legt, dass unser *nous*, d.h. jener Teil von uns, den wir mit den Göttern teilen, unser eigentliches Selbst ist.

¹² Vgl. exemplarisch Kraut (1989, 237-244) für eine dominante Lesart. Siehe Lear (2004, 25-31) für eine nicht-inklusive Lesart des *ergon*-Arguments nach welcher praktische tugendhafte Betätigung nicht einmal Bestandteil der *eudaimonia* ist.

(ii) Die Stelle ließe sich auch inklusivistisch interpretieren: „teleiotatên“ muss nicht zwangsläufig mit „vollkommensten“ übersetzt werden, sondern kann in diesem Kontext auch mit „vollständigsten“ wiedergegeben werden. Dann jedoch besagt diese Passage, dass die *eudaimonia* des Menschen in der Ausübung möglichst vieler bzw. aller Tugenden bestehe.¹³

Robert Heinaman (1988, 37) hat sowohl gegen eine inklusive wie auch gegen eine dominante Lesart von „teleiotatên“ sowie des vorhergehenden *ergon*-Argumentes geltend gemacht, dass das *ergon*-Argument die Frage, welche Lebensweise die höchste Form der *eudaimonia* sei, überhaupt nicht beantworten möchte. Das *ergon*-Argument frage laut Heinaman nicht, ob und wie die Inhalte der *eudaimonia* hierarchisiert sind, sondern welche Lebensweisen als *eudaimonia* zählen, d.h. welche Inhalte für eine Hierarchisierung überhaupt in Frage kommen. Diese Inhalte sind ein Leben gemäß theoretischer und praktischer Tugenden. Das Verhältnis dieser Tugenden zueinander wird nach Heinaman erst in Buch X geklärt.¹⁴

2. Die interne Struktur der *eudaimonia*

Nachdem das *ergon*-Argument gezeigt hat, dass die *eudaimonia* in tugendhafter Betätigung besteht, und die folgenden Bücher der EN darlegen, dass der Tugenden mehrere sind und diese in zwei Hauptgruppen – die ethischen und die dianoetischen – zerfallen, nimmt Aristoteles in der zweiten Hälfte des letzten Buches der EN eine Klärung der internen Struktur der *eudaimonia* vor. Das Ergebnis besteht in einer Hierarchie, in welcher die theoretische und dianoetische Tugend der *sophia* eine Stelle über den praktischen Tugenden zugewiesen bekommt.¹⁵ Demnach stellt die

¹³ Vgl. Kenny (1978, 204f.) für eine Kritik dieser Übersetzung.

¹⁴ Dies ist auch im Einklang mit Passagen, die auf das *ergon*-Argument folgen: Vgl. EN I.9 1099a29-31, VII.14 1153b9-11, X.5 1176a26-28. Siehe auch den Kommentar zu 1177a17f von Gauthier/Jolif (2002, 876-878) und Hardie (1965, 279), sowie van Ackeren (2003, Sek.2) für zusätzliche textliche Belege u.a. aus der *Politik* dafür, dass das *ergon*-Argument noch nicht entscheidet welche Lebensform am glückverheißendsten ist.

¹⁵ Die Unterscheidung zwischen ethisch/dianoetisch ist nicht mit der zwischen praktisch/theoretisch identisch. Die ethischen Tugenden sind die des Charakters, welche in den Büchern III-V vorgestellt werden; die dianoetischen diejenigen aus Buch VI. Die praktischen Tugenden hingegen bestehen aus den ethischen plus *phronêsis*.

theoretische Betätigung eine bessere Möglichkeit dar, *eudaimonia* zu verwirklichen als die praktischen Tugenden bzw. verwirklicht eine höhere oder bessere Form der *eudaimonia*.

Für diesen Vorzug der theoretischen vor der praktischen Betätigung führt Aristoteles die folgenden acht Gründe an.

2.1 Der Vorzug der Theorie vor der Praxis

(i) (EN X.7 1177a18-22) Die Theorie ist die Betätigung des *höchsten Vermögens*. Nach Aristoteles Seelenlehre in der EN ist der höchste Seelenteil der Vernünftige. Innerhalb dieses Teils ist wiederum das *epistêmonikon* der höchste Unterteil. Dieser Unterteil befasst sich mit dem, was unveränderlich und ewig ist und nicht in unserer Macht steht und folglich auch nicht Gegenstand praktischer Erwägung sein kann (vgl. EN VI.2 1039a5-15). Die Tugend des *epistêmonikon* ist die *sophia*, ihre Betätigung die Betätigung des Besten in uns – und damit auch die beste Betätigung.¹⁶

(ii) (EN X.7 1177a22f.) Die Theorie ist *beständiger* als die Praxis. Dieses Argument mutet seltsam an, da Aristoteles wenige Sätze später einschränkend behauptet, dass es dem Mensch nicht möglich sei, unausgesetzt Theorie zu betreiben (vgl. EN X.7 1177b26-28). Wir sind als Menschen darauf angewiesen, unsere körperlichen Bedürfnisse zu befriedigen. Zudem leben wir in einem sozialen Umfeld, welches uns zu gewissen praktischen Aktivitäten nötigt. In Abschnitt 3 werde ich aufzeigen, in welchem Sinne die Theorie als beständiger als die Praxis bezeichnet werden kann.

(iii) (EN X.7 1177a23-27) Mit Argument (i) steht in Zusammenhang, dass die Kontemplation die *lustvollste* Betätigung ist. In EN X.4 1147b15-25 bezeichnet Aristoteles jene Tätigkeit als die Vollkommenste, bei welcher sich der Tätige und das Objekt der Tätigkeit im vollkommensten Zustand befinden. Diese Tätigkeit muss Aristoteles zu Folge mit der höchsten Lust einhergehen.¹⁷

Für den Tätigen liegt der vollkommenste Zustand in der Kontemplation, da er in ihr seine höchste

¹⁶ Vgl. dazu die Auszeichnung der *sophia* in EN VI,7 1141b1-4 als allen anderen dianoetischen Kapazitäten übergeordnetes Vermögen.

¹⁷ Für Aristoteles Konzeption der Lust siehe EN III.13 1117b28-32, VII.13 1153a13-15, VII.14 1153b10-14, VII.14 1153b33-54a20, X.41174b32-38, X.5 1174b29-75a2.

Tugend betätigt. Zudem befindet sich das Objekt der Kontemplation im vollkommensten Zustand, da dieses Objekt das vollkommenste Wesen, nämlich Gott, ist.

(iv) (EN X.7 1177a27-b1) Der Theoretiker bedarf weniger äußerer Güter als der Praktiker, daher ist die Theorie gegenüber der Praxis *selbstgenügsamer* und dieser folglich vorzuziehen. Dass die Praxis mehr äußere Güter als die Theorie erfordert, ergibt sich daraus, dass die Betätigung von Tugenden wie Gerechtigkeit oder Freigebigkeit oft finanziellen Aufwand erfordert (vgl. EN X.8 1178a25-b5).¹⁸ Zudem ist die praktische Betätigung erst dann in vollendeter Weise entwickelt, wenn *alle* Tugenden ausgeübt werden, darunter auch Großzügigkeit (*megaloprepeia* wörtlich: „Das Angemessene im Großen“ vgl. EN IV.4 1122a22f.). Großzügigkeit ist sehr kostspielig, da sie z.B. durch die Finanzierung eines Kriegsschiffes ausgeübt wird (vgl. EN IV.4 1122a24).

Das Kriterium der Selbstgenügsamkeit sollte nicht so verstanden werden, dass Aristoteles ausschließen möchte, ohnehin vorhandene Güter für sich selbst und andere einzusetzen. Das Einsetzen vorhandener Güter ist sogar erforderlich, da auch der Theoretiker nicht vollkommen bedürfnislos ist – wie Aristoteles in EN X.8 1178a26 einräumt – und es Situationen geben mag, in welchen der Theoretiker gut beraten ist, mittels seiner Güter in die Praxis einzugreifen, etwa um sicherzustellen, auch in Zukunft ungestört Theorie betreiben zu können.

(v) (EN X.7 1177b1-4) Die Theorie ist am *selbstzweckhaftesten*. Sei es der Erwerb der notwendigen Mittel um selbst Theorie zu betreiben, oder sei es die Einrichtung eines Staates, welcher ermöglicht, dass seine Bürger Theorie betreiben können. Jede andere Aktivität als die Theorie kann ausgeübt werden, mit dem Ziel Theorie betreiben zu können. Die Theorie jedoch wird um keines anderen willen mehr ausgeübt.¹⁹

¹⁸ Vgl. auch EN IV.1 1120a21f., wo Aristoteles den Freigiebigen als denjenigen bezeichnet, der unter allen Tugendhaften „fast am meisten geliebt“ wird.

¹⁹ Vgl. auch Aristoteles prägnante Charakterisierung der Theorie in der Metaphysik: „Notwendiger als diese sind alle anderen, besser aber keine“ (Met. I.2 983a10f.). Ich kann hier nicht diskutieren, ob die beiden Kriterien der Selbstgenügsamkeit und der Selbstzweckhaftigkeit in X.7 mit jenen aus EN I.5 identifiziert werden können, wie Broadie (1991, 407) vorschlägt, oder sie eine andere Funktion haben bzw. Umdeutungen darstellen, wie Kenny (1992, 36) und Wolf (2002, 248f.) glauben.

(vi) (EN X.7 1177b4-24) Die Theorie verspricht *Muße* (*scholê*), die Praxis schließt diese aus. Die *Muße* ist ein Selbstzweck und die Erlangung dieses Gutes scheint unter Bedingungen der Praxis nicht möglich zu sein, da diese lediglich *paidia* kennt – das Spiel, welches das Ziel hat, Kräfte zurückzuerlangen, um sich daraufhin erneut der Praxis hingeben zu können.²⁰

(vii) (EN X.8 1178b7-24) Die Theorie ist nach Aristoteles die *Betätigung der Götter*, da diesen die Praxis unwürdig sei, denn die Möglichkeit zur praktischen Betätigung würde implizieren, dass die Götter Begierden hätten sowie unsittlich zu handeln vermöchten.²¹

(viii) (EN X.8 1178b24-33) Lebewesen, die nicht denken können, können auch nicht an der *eudaimonia* Teil haben. Das Denken ist laut Aristoteles eine notwendige Bedingung der *eudaimonia*. Dieses Argument darf nicht so verstanden werden, als sei die Theorie der einzige mögliche Inhalt der *eudaimonia*. Auch die praktische Betätigung bedarf des Denkens, weswegen Lebewesen, die des Denkens unfähig sind, auch nicht über praktische Tugenden verfügen. Dennoch ist die Theorie gegenüber der Praxis eine reinere Verwirklichung der dianoetischen Kapazitäten des Menschen.²²

2.2 Die Praxis – das zweitbeste Leben

Aufgrund des Vorzugs der Theorie vor der Praxis könnte der Gedanke entstehen, dass Aristoteles die Praxis nicht als einen Bestandteil der *eudaimonia* betrachtet. Dies ist jedoch nicht richtig, da Aristoteles selbst klar sagt, dass auch die praktische Betätigung – an zweiter Stelle – als *eudaimonia* zähle (vgl. X.6 1176b6-9, X.8 1178a8f.). Die Betätigung praktischer Tugenden stellt für Aristoteles

²⁰ Der Status der *Muße* im argumentativen Kontext von EN X ist rätselhaft. Auf ihre Untererforschtheit weist Broadie (2007, 357-359) nachdrücklich hin.

²¹ Broadie (1991, 399-412) diskutiert diesen Punkt ausführlich in Verbindung mit Argument (i).

²² Kraut (1989, 55-62) diskutiert diesen Punkt ausführlich.

einen Selbstzwecke dar²³ und sie ist auch unabhängig von ihrer Bedeutung für die Theorie lobenswert.²⁴

Aristoteles betont, es gehe ihm um ein vom Menschen verwirklichbares Gut (vgl. I.4 1096b32-35). In X.7 sagt er aber, dass unausgesetzte Kontemplation nur den Göttern möglich sei (EN 1177b26-32). Der Mensch könne daher – wenn *allein* die Theorie als *eudaimonia* zähle – das höchste Gut in seinem Leben allenfalls transitorisch berühren, aber nicht im vollen Sinne verwirklichen. Aristoteles nimmt aber an, dass wir nur nach Dingen überlegt streben können, die zu verwirklichen in unserer Macht stehen.²⁵ Daher muss Aristoteles zumindest ein Backup-Konzept der *eudaimonia* anbieten, oder einen Alternativen Bestandteil, auf den wir zurückfallen können, wenn das Betreiben der Theorie nicht möglich ist.

Aus EN X lassen sich drei wesentliche Behauptungen zu dem Verhältnis von Theorie und Praxis als Bestandteilen von *eudaimonia* gewinnen:

- (i) Das Ausüben praktischer Tugenden ist eine Verwirklichung von *eudaimonia*.
- (ii) Durch praktische Betätigung kann jedoch nur die zweithöchste Form der *eudaimonia* erreicht werden.
- (iii) Die reine Kontemplation ist das Leben der Götter und dieses kann der Mensch lediglich anstreben, aber nie ganz oder dauerhaft erreichen.

Als Mensch, d.h. als ein Wesen, das nicht ein reines Vernunftwesen ist, übt der Tugendhafte die Tugenden, welche weder Tiere noch Götter haben, und welche die Interaktion von Menschen

²³ Vgl. EN II.3 1105a28-33, VI.13 1144a14-20, sowie I.5 1097b2, wo Aristoteles explizit davon spricht, dass *jede* Tugend (*pasan aretên*), um ihrer selbst willen gewählt werden könne, sowie die Zurückweisung des *chrêmatistês bios*, der von Aristoteles abgelehnt wird, da er nur Mittel ist, wohingegen die zuvor exponierten *bioi*, zu denen auch der des Tugenderwerbs gehört, Dinge anstreben, die um ihrer selbst willen geschätzt werden können (vgl. EN 1096a5-10). Vgl. auch Ackrill (1980, 29f.). Zudem räumt Aristoteles in mehreren Passagen der EN die Möglichkeit ein, in der Ausübung der praktischen Tugenden das Leben zu opfern und damit auch die Möglichkeit in Zukunft Theorie zu betreiben. Er scheint dies nicht als ein Argument gegen die Betätigung praktischer Tugenden zu verstehen (vgl. EN III.9 1115a33f., III.11 1116a10-15, 1116b16-19, III.12 1117b10-15, IV.8 1124b8f., IX.8 1169a18-20).

²⁴ Vgl. EN I.12 1101b14-16, II.3 1103a7-10, II.4 1105b31-6a2. Zudem weist in EN I.9 1099a21-24, II.5 1106b26f., II.9 1109a29, III.10 1115b19-22, IV.11 1126b4-7, IV.13 1127a29f., 1127b5-7 der Kontext eindeutig darauf hin, dass Aristoteles hier die praktischen Tugenden auch ohne Bezug auf die Theorie für lobenswert hält.

²⁵ Vgl. EN III.4 1111b20-31, III.5 1112a18-b10, VI.5 1140a31f., VI.8 1141b11.

untereinander regulieren, d.h. die praktischen Tugenden, nicht nur gezwungenermaßen aus, sondern er *wünscht* diese auszuüben (vgl. X.8 1178b5-7).

3. Das Problem des Konflikts von Theorie und Praxis

Wie aber ist es möglich, dass der Mensch praktische Tugenden auszuüben wünscht und zu ihrer Ausübung motiviert ist, wenn die praktischen Tugenden doch nur eine zweitrangige Form von *eudaimonia* zu gewähren vermögen? Wäre es nicht vernünftiger, die weniger *eudaimonia* verwirklichende Aktivität höchstens aufgrund äußerer Zwänge auszuüben und stattdessen wann immer möglich so anhaltend wie möglich zu kontemplieren? Aristoteles scheint dies jedenfalls in EN X.7 zu fordern: „wir sollen, soweit es uns möglich ist, uns bemühen unsterblich zu sein, und alles zu dem Zweck tun, dem Besten, was in uns ist, nachzuleben“ (EN 1177b33-1178a1). Es scheint, dass der Akteur, der sich praktisch tugendhaft betätigt, nicht tut was er tun soll, zumindest wenn er anstatt praktischer Betätigung auch hätte Kontemplieren können.²⁶

Jemanden, der dem Wunsch so viel zu kontemplieren wie nur möglich folgt, möchte ich im Folgenden als einen „tugendhaften Amoralisten“ bezeichnen. Damit meine ich einen Menschen, der weiß, wann etwas einen Fall darstellt, der Ausübung praktischer Tugenden erfordert und diese auch ausüben würde, wenn ihm nicht eine noch bessere Betätigung offen stünde, weswegen er die Ausübung der praktischen Tugenden unterlässt. Ein Beispiel für eine solche Figur ist der Mann, der sich weigert, seine Kontemplation zu unterbrechen, um seinen Nachbarn aus einem brennenden Haus zu retten, da die Theorie stets besser ist als jede moralische Betätigung. Dieses Beispiel scheint deshalb besonders angemessen, weil es darauf aufmerksam macht, dass man es bei dem hier präsentierten so genannten „Amoralisten“ nicht mit einem Menschen zu tun hat, der aktiv Böses tut,

²⁶ Bostock (2000, 208f.) ist der Ansicht, Aristoteles sei sich der Möglichkeit des Konflikts zwischen den Ansprüchen praktischer und theoretischer Tugenden bzw. der Frage, „what *reason* does the contemplator have for behaving virtuously towards his colleagues, and to what *extent* will he aim to do so?“, nicht bewusst gewesen. Nichtsdestotrotz mag Aristoteles, selbst wenn er dieser Frage keine Beachtung geschenkt hätte, Möglichkeiten zu ihrer Lösung an die Hand gegeben haben.

sondern mit einem, der das Tun von moralisch Gutem unterlässt aufgrund von Ansprüchen, die scheinbar gewichtiger sind als die Moral.

Auf die Spitze getrieben wird das Problem des tugendhaften Amoralismus noch durch die höhere Bedürfnislosigkeit der Theorie (siehe mein 2.1.iv). Die Voraussetzungen für das Betreiben von Theorie sind niedriger als für das Betreiben von Praxis. Dies kann so gedeutet werden, dass immer dann, wenn die Möglichkeit zum Betreiben von Praxis besteht, auch die für das Betreiben von Theorie gegeben ist. Damit würden Theorie und Praxis nicht nur in einzelnen Fällen konfligieren, sondern es würde eine konstante Konkurrenz zwischen beiden Arten von Aktivitäten bestehen: Der Mann, der sich praktisch betätigt, müsste sich *immer* verhalten, dass er in diesem Moment auch Theorie hätte betreiben können – obgleich er nicht unausgesetzt Theorie betreiben kann – und dass dies die vernünftigere, mehr oder bessere *eudaimonia* verwirklichende, Option gewesen wäre.²⁷

Einer der Gründe, warum eine inklusivistische Lesart der *eudaimonia*, d.h. eine solche, die Wert darauf legt, die Theorie nicht als einzigen Inhalt der *eudaimonia* zu verstehen, als attraktiv erscheint, liegt darin, dass sie verspricht, das Problem des tugendhaften Amoralismus zu lösen.²⁸ Doch stellt eine solche Interpretation, wie Robert Heinaman (1988, 51) ganz richtig zeigt, nur eine Scheinlösung des Problems dar. Denn selbst wenn auch die praktische Betätigung *eudaimonia* verspricht und nicht nur ein Mittel für das Betreiben der Theorie ist, kann aufgrund von Aristoteles Hierarchisierung in X.7 der nach *eudaimonia* strebende tugendhafte Akteur nicht in gleicher Weise durch praktische Forderungen wie durch den Wunsch zu kontemplieren motiviert werden. Damit wird das Problem lediglich von der Frage: „*Eudaimonia* oder praktisches Handeln?“ hin zu der nach „*Eudaimonia* oder weniger *eudaimonia*?“ verlagert. Es bleibt unklar wie Akteure in Situationen in

²⁷ Es sei hier in Parenthese angemerkt, dass sich das Problem der theoretischen vs. praktischen Ansprüche sowohl stellt, wenn Aristoteles mit seiner Distinktion von Theorie und Praxis von zwei Aspekten *eines* Lebens (vgl. Keyt 1983, 145f., Broadie 1991, 417, Gauthier/Jolif 2002, 891f.), als auch dann, wenn er von zwei verschiedenen *Lebensweisen* spricht (vgl. Cooper 1986, 159f.; 1987, 213-215, Kraut 1989, 48-51, van Ackeren 2003). Im zweiten Fall stellt sich das Problem zwar nicht für den Praktiker, sehr wohl aber für den Theoretiker und damit für die Idealfigur, in welcher die Aristotelische Ethik kulminiert.

²⁸ Für einen solchen Lösungsversuch vgl. Cooper (1986, 81f.).

denen moralisches Handeln gefordert ist und dies eine Unterbrechung der Kontemplation verlangt, rationalerweise moralisch handeln können.

Wie also kann ein Akteur durch Theorie stärker motiviert sein als durch praktische Ansprüche und letzteren doch vernünftigerweise gerecht werden? Ich möchte im Folgenden eine Antwort vorstellen, die Aristoteles, gegeben einige zentrale Prämissen seiner Theorie, geben könnte. Ich möchte damit nicht behaupten, dass diese Antwort mit allen Elementen von Aristoteles Ethik und Metaphysik vollkommen übereinstimmt. Bei dem Folgenden handelt es sich um eine rationale Rekonstruktion, welche die erfolgversprechendste Antwort darstellt, die Aristoteles offen steht. Diese Antwort ergibt sich, wenn man zwei Annahmen zugrunde legt:

(i) Amélie Rorty (1980, 377-80) argumentiert dafür, den Aristotelischen Theoriebegriff nicht auf die Kontemplation Gottes zu beschränken. Ihr Hauptargument dafür lautet, dass der Kontemplierende sich auf das Unwandelbare richtet und demnach auch auf die unwandelbaren Formen des Wandelbaren, d.h. auf die Spezies.²⁹ Zum Erfassen einer Spezies gehört ihre Definition und diese schließt ihr *ergon* ein: „In principle, then, the most general ends of human life, insofar as these are defined by the species, can be contemplated. [...] If eternal objects can be contemplated, and if species are eternal objects, Humanity and its proper ends can be contemplated” (ebd.379). Damit fiel auch die Ethik, welche das *ergon* des Menschen behandelt, in den Bereich der Theorie.

Unterstützend zu Rorty sei darauf hingewiesen, dass Aristoteles explizit sagt, dass sich Weisheit oder Theorie auf das richtet, was seiner Natur nach göttlicher oder ehrwürdiger ist als der Mensch (EN VI.7 1141b.2f.). Das *ergon* des Menschen ist sicherlich ehrwürdiger als individuelle Menschen und es ist plausibel anzunehmen, dass es auch ehrwürdiger/göttlicher ist als die Art und Weise wie die Gattung Mensch *de facto* individuiert ist.

²⁹ Dieser Gedanke findet sich auch in Nussbaum (2001, 149).

Aristoteles selbst erkennt an, dass es eine Reihe von theoretischen Wissenschaften mit verschiedenen Objekten gibt. Die unterste ist die Mathematik, welche sich mit Unveränderlichem aber nicht selbstständig Existierendem befasst. Darauf folgt die Physik, deren Gegenstände nicht unveränderlich aber selbstständig existierend sind. Die Spitze bildet die Kontemplation Gottes oder erste Philosophie, welche sich mit Unveränderlichem wie auch Selbstständigem befasst. Laut Aristoteles sind „die theoretischen Wissenschaften [...] den übrigen vorzuziehen“ und die Kontemplation des Unveränderlichem wie auch Selbstständigen ist den übrigen theoretischen Wissenschaften vorzuziehen (Met VI.1 1026a19-23). Es scheint klar, dass das *ergon* des Menschen nicht Gegenstand von Mathematik oder Physik ist. Es scheint die Kriterien dessen zu erfüllen, was Gott zum würdigsten Gegenstand der Kontemplation macht: es ist unveränderlich und selbstständig existierend.³⁰ Daher scheint es plausibel die Betrachtung der Spezies der höchsten Form der Kontemplation zuzuschlagen.

Eine etwas andere Konzeption, welche auch zu dem Ergebnis kommt, dass das *ergon* des Menschen Gegenstand der Kontemplation ist, hat kürzlich Stephan Herzberg vorgelegt. Herzberg (2013, 73) sieht Kontemplation als darin bestehend „die *schon erkannten* ontologisch ranghöchsten Gegenstände, also die ersten Ursachen und Prinzipien, sich als solche sowie in ihrer Verflechtung mit dem von ihnen abhängigen Seienden bewusst zu machen und zu durchdenken“.³¹ Das *ergon* des Menschen, selbst wenn es keine erste Ursache oder erstes Prinzip wäre, wäre Teil der Kontemplation in diesem weiten Sinne als eines Denken des Obersten in seinem Zusammenhang mit den unter ihm stehenden Prinzipien.

³⁰ Hierbei ist das Kriterium der Selbstständigkeit sicherlich schwieriger mit meiner Interpretation zu vereinbaren als das der Unveränderlichkeit. Es steht die generelle Frage im Hintergrund, was man unter Unabhängigkeit versteht. Wenn Existenz von keiner äußeren Ursache (keiner Bewegungsursache, aristotelisch gesprochen) abhängen darf, können nur ungezeugte und unvergängliche Dinge unabhängig sein. Wenn Unabhängigkeit bedeutet, dass etwas ontologisch selbstständig ist, dann sind es auch die *erga*. Ich danke Anna Schriefl für Diskussion.

³¹ Siehe auch: Die erste Philosophie „gewährt einen Überblick über die verschiedenen Seinsweisen oder Gegenstandsbereiche in ihrer je unterschiedlichen Beziehung zum höchsten Prinzip“ (Herzberg 2013, 100-1). in Kapitel 3 seines Buches Herzberg argumentiert ausführlich für diese weite Konzeption der Kontemplation als einer Suche nach grundlegenden Bestimmungen des Ganzen der Wirklichkeit.

Textbelege dafür, dass Aristoteles einen Theoriebegriff hatte, der sich auch auf abstrakte praktische Fragestellungen erstreckt, finden sich auch in EN VI.5 1140b9f., wo Aristoteles Perikles und Menschen seiner Art *phronêsis* zuspricht, weil sie erwägen (*theôrein*) können, was das Gute ist.³² Ein weiterer Textbeleg für einen weiten Theoriebegriff findet sich ganz am Ende der EN, wo Aristoteles sagt, dass Sammlungen von Gesetzen und Staatsverfassungen für diejenigen gut zu gebrauchen sind, „die zu betrachten (*theôrêsai*) und zu beurteilen (*krinai*) in der Lage sind, was richtig und was das Gegenteil ist und was womit zusammen stimmt“ (EN X.10 1181b8f.). Offenbar ist Aristoteles der Auffassung, dass sich die Kontemplation auch auf jenen Bereich der Praxis beziehen kann, der durch unwandelbare Strukturen gekennzeichnet ist. Eine solche Kontemplation kann zu einer erhöhten Treffsicherheit im Urteilen oder einem besseren Diskriminationsvermögen führen. Vermutlich denkt Aristoteles nicht, dass Überlegung darüber, was in konkreten ethischen Situationen zu tun sei, Teil der Theorie ist, aber das Hintergrundwissen um das Wesen des Menschen und die Struktur des Guten, welches eine adäquate Antwort auf konkrete Fragen ermöglicht, fallen in den Bereich der Theorie und sind Gegenstand von Kontemplation.³³

Meine *Annahme 1*: Das *ergon* des Menschen ist in den Bereich dessen, was kontempiert wird.

(ii) Meiner zweite Annahme halte ich für weniger kontrovers als die erste. In der *Nikomachischen Ethik* sagt Aristoteles mehrfach explizit, dass es ihm in seinem Vorhaben nicht nur darum geht, theoretisches Wissen zu erlangen, sondern dieses Wissen auch auf die Praxis wirken zu lassen: „denn wir betrachten die Tugend nicht um zu wissen, was sie ist, sondern um tugendhaft zu werden“ (EN II,2 1103b27-29).³⁴ Die *Nikomachischen Ethik* hat ihr Ziel erst dann erreicht wenn

³² Siehe auch Pol. I.11 1258b9-12, III.8 1279b12-15, VII.2 1324a19f. und EE I.6 1216b35-39.

³³ Vgl. für einen weiten Theoriebegriff auch Kullmann (2006, 256-8). Kenny (1992, 103-108) wie auch Herzberg (2013, 23) weisen darauf hin, dass Aristoteles nur sehr wenig über den Inhalt der Kontemplation verrät. Kenny sieht die Kontemplation weniger durch Wissensgebiete bestimmt als durch die Fähigkeit Wissen auf den gesamten systematischen Kontext, in den es eingebunden ist, zu beziehen.

³⁴ Vgl. u.a. die Schützenmetapher in EN I.1 1094a22-27 sowie 1095a4-6, II.9 1109a30-b26, III.1 1109b34f., X.10 1179a35-b4 und das letzte Kapitel der EN, in welchem Aristoteles den Übergang in die *Politik* damit motiviert, untersuchen zu wollen, wie der Staatsmann durch die Kenntnis der richtigen Gesetze dazu in die Lage versetzt werden kann, Gesetze zu erlassen, die für die Tugend empfänglich machen. Vgl. auch Lawrence (2007, 42f.).

sich ihre Ergebnisse oder Einsichten im Handeln der Akteure, an die sie sich wendet, niederschlagen.

Meine *Annahme 2*: Die Ethik vollendet sich in der Praxis bzw. in Handlungen.

Aus diesen beiden Annahmen lässt sich folgendes Argument entwickeln: Das höchste Leben ist das Theoretische. Gegenstand der Theorie ist das, was sich mit Ewigem bzw. Invariantem befasst. Zu diesem zählt auch das Gute für den Menschen und dieses wird in der Ethik untersucht. Die Ethik hat aber letztlich nicht das Ziel, nur *Wissen* über Tugenden zu verschaffen, sondern den Menschen tugendhaft zu machen, d.h. ihn in seinem Handeln anzuleiten. Dabei ist auffällig, dass Aristoteles diesen Impetus, den Menschen besser zu machen, eindeutig nicht auf den Bereich der theoretischen Tugenden einschränkt: Die explizitesten Passagen, finden sich im Zusammenhang mit den praktischen Tugenden sowie in dem Übergang in die *Politik*. Demnach scheint klar, dass Aristoteles mit seiner *Nikomachischen Ethik* zur Kultivierung und Ausübung *aller* Tugenden anleiten möchte – und zwar auch den Theoretiker. Die Praxis im Sinne von tugendhaftem moralischem Handeln ist eine Fortsetzung oder Bestandteil der Theorie.

Dem tugendhaften Amoralisten kann damit vorgeworfen werden, dass er, wenn er die Betätigung praktischer Tugenden unterlässt, nicht nur praktischen Ansprüche – die er als der Theorie untergeordnet betrachtet –, sondern *theoretische* Ansprüche verletzt. Der tugendhafte Amoralist hat offenbar aus dem Betreiben der Theorie nicht die ihr inhärierenden Konsequenzen gezogen. Er hat Theorie oberflächlich betrieben und ihm ist nicht bewusst geworden, dass sich die Ethik in der Praxis vollendet. Theorie konsequent zu betreiben heißt daher, nicht nur Wissen über Gott, und Tugenden zu erlangen, sondern die Tugenden – und zwar alle Tugenden – auch auszuüben und zu habitualisieren. Das Retten des Nachbarn aus dem brennenden Haus, als Beispiel für einen Fall, in dem praktische Ansprüche besonders deutlich zum Vorschein kommen, ist eine konsequente Fortführung der Theorie, wenn es aufgrund der Einsicht in die Natur des Menschen, seines *ergons*,

der damit einhergehenden Tugenden sowie der Erkenntnis, dass dieses Wissen eines ist, welches den Menschen im Handeln anleiten muss, geschieht.

So lässt sich auch verstehen, warum die Theorie für uns das Beständigste ist. Theorie betreiben wir nicht nur dann, wenn wir das Wesen Gottes kontemplieren. Theorie ist eine Art zu leben. Wir können sie auch in der Praxis betreiben, wenn diese Praxis eine Fortführung der Theorie ist, d.h. wenn wir die Konsequenzen aus unserem Theoretisieren ziehen und durch Kontemplation zu der Überzeugung gelangen, dass diese oder jene praktische Tätigkeit angemessen oder richtig ist und wir daher den Ansprüchen der Praxis folgen.

Neben Einsicht in das Wesen des Menschen kann die Theorie noch eine zweite, indirektere, Wirkung auf die Praxis haben. Dies wird deutlich, wenn wir uns an das Menschenbild erinnern, welches dem *ergon*-Argument zu Grunde lag (meine Sektion 1). Es ist nicht die Aufgabe oder Funktion der Theorie, auf die Praxis zu wirken oder diese zu beeinflussen, da Theorie der selbstzweckhafteste und selbstgenügsamste Bestandteil der *eudaimonia* ist, derjenige Bestandteil, der nicht mehr Mittel für anderes ist, und da Theorie sich mit Gegenständen befasst, die weit abstrakter und fundamentaler sind als alles, mit dem wir in unseren praktischen Betätigungen zu tun haben. Doch gerade durch diese Lösung von der Alltagspraxis, welche der Mensch in der Theorie vollzieht, kann er sich und seine Umwelt in einem neuen Licht begreifen.³⁵ Er erfährt sich als ein Wesen, welches über die Erfordernisse des Augenblickes, sogar über die seiner Existenz überhaupt hinauszublicken vermag, und begreift, dass „das Beste im Kosmos nicht der Mensch ist“ (EN VI.7 1141a20-22 Übersetzung d. Verf.).³⁶ Das damit einhergehende Wissen um die eigene Begrenzung und die daraus resultierende Selbstrelativierung wird einen Einfluss auf die Praxis haben. Der Mensch wird die Praxis als etwas begreifen, das nicht das Letzte und Endgültige ist; aber er wird daraus nicht die Konsequenz ziehen, sich der praktischen Betätigung ganz zu enthalten – schon

³⁵ Vgl. Broadie (1991, 424): „*Theôria* can restore good *praxis* to its proper place in our affections, not only by providing a new outlet for aspirations, but reminding us, by its own uselessness, that even on the practical level the exercise of our rational nature can and should be its own reward”.

³⁶ Siehe auch EN VI.7 1141b1. Vgl. Nagel (1980, 13), der die Theorie als die Fähigkeit des Menschen begreift, sich mit dem, was höher ist als der Mensch, zu befassen, und dadurch bis zu einem gewissen Grad daran Teil zu haben.

allein deswegen nicht, weil er sich bewusst ist, dass ihm dies als eines endlichen Wesens gar nicht möglich ist –, sondern sich in ihr entsprechend des Wissens um seine Begrenztheit und die Begrenztheit anderer Menschen verhalten. Diese vermittelte Wirkung der Theorie als eine die Praxis begrenzende Sphäre ermöglicht dem Theoretiker eine kritische Selbstdistanz und verhindert, dass er seine persönlichen Ansprüche und Bedürfnisse verabsolutiert.³⁷

In EN VI.1 motiviert Aristoteles seine Untersuchung der dianoetischen Tugenden damit, dass seine im Zusammenhang mit den sittlichen Tugenden getroffenen Bestimmungen der Mitte für uns und der rechten Vernunft unterbestimmt seien und er diese nun konkretisieren wolle. Dies geschieht in der Folge von Buch VI jedoch nicht. Aristoteles stellt die dianoetischen Tugenden dar, ohne konkret zu sagen, wie sich durch sie die Mitte für uns treffen oder die rechte Vernunft finden lasse, d.h. er ist offenbar sowohl der Meinung, dass die theoretischen Tugenden mit den sittlichen in einem Zusammenhang stehen, als auch dass dieser Zusammenhang nicht ein einfaches Bestimmungsverhältnis ist. Aristoteles glaubt, dass die Fähigkeit zur Kontemplation das ist, was dem Akteur, nach der Besprechung der sittlichen Tugenden in EN II-V, noch fehlt, dass es aber nicht Aufgabe der Theorie ist, konkrete Handlungsanweisungen in spezifischen Fällen zu geben.

Ein Lösungsansatz, welcher in manchem sehr nah an meinem ist, stammt von Gabriel Richardson Lear (2004). Sie vertritt eine monistische Auffassung der *eudaimonia* und argumentiert, dass Handlungen, welche praktische Tugenden verwirklichen, eine „teleological aproximation of contemplation“ (ebd.3) darstellen. Die Standards und Ansprüche der Theorie als der besten (und einzig) glücklichmachenden Tätigkeit leiten auch Akteure an, die sich praktisch tugendhaft

³⁷ Vgl. erneut Broadie (1991, 428): “Thus the turn towards *theôria* can even be seen as a gesture of second-order modesty or temperance on the part of practical virtue – its recognition of its own limitation”.

betätigen. Die Theorie ist das Paradigma, die praktisch tugendhafte Betätigung eine Annäherung daran.³⁸

Lear ist sich bewusst, dass in ihrer monistischen Lesart, nach welcher *eudaimonia* nur in theoretischer Betätigung besteht, die Frage ein zentrales Problem darstellt: „Why [...] should a philosopher want to be courageous, given that courage may require him to give up his life? So, even if morally virtuous action is choiceworthy for the sake of contemplation, it is not clear that it is the *best* choice for that end” (ebd.176). Lear denkt, dass der Philosoph Grund hat moralische Betätigung zu wählen, sogar wenn dies nicht die Kontemplation befördert, da dies immer noch „for the sake of“ Kontemplation sein kann. Lear argumentiert, dass „for the sake of“ nicht notwendigerweise eine kausale (Beförderung) eines Gutes bedeuten muss. Es kann auch die Paradigma–Annäherung Relation bezeichnen. Da der Mensch nach Aristoteles nicht immer kontemplieren kann, ist es von Bedeutung Charakterzüge zu kultivieren, die für praktische Betätigung, in welche der Mensch notwendigerweise zurückfällt, Kontemplation möglichst nahe kommen. Die Bewahrung dieser Charakterzüge kann rationalerweise einer kurzzeitigen Ausübung von Theorie vorgezogen werden, da der Akteur, wenn er etwas klar Unmoralische tut, sich der Chance beraubt, sich jemals wieder der Kontemplation im praktischen anzunähern (ebd.177). Lear und ich stimmen überein, dass „divine activity extends into human life not only through human contemplation but also through morally virtuous activity” (ebd.196). Lear denkt aber, dass dies der Fall ist, weil sie tugendhafte moralische Betätigung als eine *Annäherung* an Theorie sieht, und ich weil über die Funktion der Ethik bzw. der Kontemplation des menschlichen *ergon* konsequente und umfassende Kontemplation zur Kultivierung und Ausübung praktischer Tugenden führt.

Lear kann erklären, warum Akteure auch in einer monistischen Interpretation vernünftigerweise moralische Tugenden ausüben. Ihre Interpretation kann jedoch nicht zeigen, warum ein Akteur sich jemals *gegen* Theorie entscheiden sollte. Für Lear ist es ganz klar, dass moralische Betätigung nur

38 Lear erläutert ihre Konzeption der Annäherung im Detail in Kap.4. Siehe etwa: „When one thing approximates another it inherits the kind of value possessed by the paradigm” (ebd.85).

eine „approximation or imitation“ (ebd.85) sein kann. Wenn ich zwischen einem Paradigma und der Annäherung wählen kann, dann ist das Paradigma die einzig vernünftige Wahl, selbst wenn beide um ihrer selbst willen gewählt werden können. Zudem, selbst wenn es vernünftig sein könnte, manchmal die Imitation dem Paradigma vorzuziehen, würde dies bedeuten, dass Theorie und Moral kommensurabel sind. Eine große Menge der *eudaimonia* welche die Betätigung praktischer Tugenden darstellt, bzw. eine weite Annäherung an Kontemplation könnte dann eine kleine Menge an jener *eudaimonia*, die in der Kontemplation besteht, überwiegen. Dies scheint unaristotelisch und ignoriert, dass für Aristoteles Kontemplation *eudaimonia* einer besseren *Art* verwirklicht, nicht nur mehr *eudaimonia* der gleichen Art ist. Zudem ist die Idee des Aufwiegens oder Überwiegens von *eudaimonia* schwer mit dem Gedanken zu vereinbaren, dass *eudaimonia* nicht einfach ein weiteres Gut ist, sondern die Struktur eines gelungenen Lebens.

4. Konklusion

Warum muss sich Aristoteles keine Sorgen machen, dass die Idealfigur der *Nikomachischen Ethik*, der Akteur, der so glücklich ist, wie es Menschen nur möglich ist, ein tugendhafter Amoralist sein könnte? Theorie und Praxis stehen sich nicht einfach dichotomisch gegenüber. Die Theorie greift auf das Feld der Praxis aus, bzw. wir können nach Aristoteles keine guten Theoretiker sein, ohne praktische Tugenden auszuüben und der Umstand, dass wir Theorie betreiben können, hat einen Einfluss darauf, wie wir die Praxis und unseren eigenen Platz im Universum sehen.

Aristoteles sagt uns mit seinem Zusammenspiel von Theorie und Praxis zwei Dinge, die auch außerhalb des Kontextes der *Nikomachischen Ethik* oder der antiken Philosophie von Interesse sind: Zum einen, dass es Gegenstände des Wissens gibt, die wir nicht richtig begreifen, wenn wir sie nur als Gegenstände des *Wissens* betrachten und nicht auch als handlungsleitend, und zum anderen, dass es einen Einfluss auf unser Leben hat, dass wir uns mit Dingen befassen können, die keinen Einfluss auf unser Leben haben, und dass dies der Fall ist *weil* diese Dinge keinen Einfluss auf unser Leben haben.

Literatur:

- van Ackeren, Marcel 2003: *Theoretisch glücklich. Bedeutung und Zusammenhang der Glücksbestimmung in Aristoteles' Nikomachischer Ethik*, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 8, 43-62.
- Ackrill, John 1980: *Aristotle on Eudaimonia* in: A. O. Rorty (Hg.), *Essays on aristotle's ethics*, Berkeley, 15-35.
- Bostock, David 2000: *Aristotle's Ethics*, Oxford.
- Broadie, Sarah 1991: *Ethics with Aristotle*, Oxford.
– dies. ²2007: *Aristotle and Contemporary Ethics*, in: R. Kraut (Hg.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden, 342-362.
- Cooper, John ²1986: *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianapolis/Cambridge.
– ders. 1987: *Contemplation and Happiness: A Reconsideration*, in: *Synthese* 72, 187-216.
- Engberg-Pedersen, Troels 1983: *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford.
- Gauthier, Rene, Jolif, Jean 2002 [1958f.]: *L'Éthique à Nicomaque*, Louvain.
- Hardie, W. F. R. 1965: *The final good in Aristotle's Ethics*, in: *Philosophy* 40, 277-295.
– ders. 1968: *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford.
- Heinaman, Robert 1988: *Eudaimonia and Self-sufficiency in the Nicomachean Ethics*, in: *Phronesis* 33, 31-53.
- Herzberg, Stephan 2013: *Menschliche und göttliche Kontemplation. Eine Untersuchung zu bios theoretikos bei Aristoteles*, Heidelberg.
- Irwin, Terence 1980: *The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics*, in: A. O. Rorty (Hg.), *Essays on aristotle's ethics* Berkeley, 35-55.
- Kenny, Anthony 1965/6: *Happiness*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 66, 93-103.
– ders. 1978: *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford.
– ders. 1992: *Aristotle on the perfect life*, Oxford.
- Keyt, David 1983: *Intellectualism in Aristotle*, in: J. Anton (Hg.), A. Preus (Hg.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, 364-387.
- Kraut, Richard 1989: *Aristotle on the Human Good*, Princeton.
- Kullmann, Wolfgang ²2006: *Theoretische und praktische Lebensform (X 6-9)*, in: O. Höffe (Hg.), *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Berlin, 253-277.
- Lawrence, Gavin ²2007: *Human Good and Human Function*, in: R. Kraut (Hg.): *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden, 37-76.

Lear, Gabriel Richardson 2004: *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton.

Nagel, Thomas 1980: *Aristotle on Eudaimonia*, in: A. O. Rorty (Hg.), *Essays on aristotle's ethics*, Berkeley, 7-15.

Nussbaum, Martha 2001: *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge.

Rorty, Amélie 1980: *The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics*, in: A. O. Rorty (Hg.), *Essays on aristotle's ethics*, Berkeley, 377-395.

Wilkes, Kathleen 1980: *The Good Man and the Good for Man in Aristotle's ethics*, in: A. O. Rorty (Hg.), *Essays on aristotle's ethics*, Berkeley, 341-359.

Wolf, Ursula 2002: *Aristoteles „Nikomachische Ethik“*, Darmstadt.